

La concezione cartesiana del soggetto: l'anima e l'animale razionale

Enéias Júnior Forlin

(Universidade Estadual de Campinas – UNICAMP)

Articolo sottoposto a *double blind peer review*.

Ricevuto: 11/01/2018 – Accettato: 28/03/2018 – Pubblicato: giugno 2018

Title: The Cartesian conception of the subject: the soul and the rational animal

Abstract: The Cartesian conception of subjectivity has often been misinterpreted in the light of four interpretative mistakes. According to the first one, Descartes is the inventor of the real distinction between the nature of the spirit and the matter; secondly, Descartes defended this approach on the basis of a spiritualist and theological intention; thirdly, the free will is the most essential and important faculty of the soul; finally, the Cartesian conception of Soul or Spirit consists of the Cartesian conception of man or rational animal. This article aims to prove that not only are these opinions false, but they are also contrary to Descartes' intentions.

Keywords: Soul; Intellect; Will; Matter; Rational Animal; Passions.

La concezione cartesiana della soggettività è spesso mal compresa. Dopo quattro secoli, e in seguito a migliaia di studi dedicati alla filosofia di Descartes – alcuni dei quali estremamente competenti –, si ha ancora oggi un'immagine significativamente distorta del soggetto cartesiano. Secondo il nostro punto di vista, la concezione cartesiana del soggetto è interessata da quattro grandi equivoci interpretativi: il *primo* è che Descartes sia l'inventore della distinzione reale tra la natura dello spirito e quella della materia; il *secondo* è che egli abbia fatto ciò guidato da un'intenzione principalmente spiritualista, di taglio teologico e cristiano, con l'obiettivo di mostrare che la mente o coscienza – essendo di natura puramente immateriale, fatta a immagine e somiglianza di Dio – consisteva in una realtà più nobile ed elevata rispetto a quella corporea; il *terzo* è che la volontà o libero arbitrio sia la facoltà essenziale dell'anima; e il *quarto* è che la concezione cartesiana di *anima* o *spirito* consista fondamentalmente nella concezione cartesiana di uomo o *animale razionale*.

Nel corso della nostra esposizione, intendiamo mostrare come queste quattro credenze o opinioni siano false e, in alcuni aspetti, addirittura contrarie alle intenzioni di Descartes, non essendo compatibili con la sua concezione del soggetto.

Nella seconda meditazione, dopo aver mostrato la relazione fra essere e pensiero, Descartes procede ad indagare quale sia la natura di questo Io, la cui esistenza si pone come necessaria in virtù dell'atto stesso di pensare (AT, VII, 25; B Op I, 715). Non è sufficiente sapere che la nostra esistenza si lega necessariamente all'atto di pensare, ma è necessario stabilire ora in cosa consista la natura stessa del pensiero: si tratta di sapere se essa sia coinvolta o meno, in qualche misura, con la realtà materiale corporea; in caso positivo, infatti, la sua esistenza implicherebbe necessariamente l'esistenza del corpo.

Descartes incomincia considerando ciò che egli riteneva di essere prima dell'instaurazione del processo del dubbio iperbolico esposto nella prima meditazione. Descartes credeva di essere provvisto di un corpo e di un'anima: di un corpo, la cui natura pensava di *conoscere chiaramente*; e di un'anima, la cui natura intima *non comprendeva molto bene*, ma di cui *inferiva chiaramente* l'esistenza, come unita al proprio corpo, percependo che esso, pur essendo essenzialmente passivo, manifestava comunque la capacità di muoversi, di alimentarsi, di sentire e di pensare – *attività che non potevano essere attribuite al puro corpo in se stesso*.

Descartes procede allora ad esaminare il contenuto di questa credenza anteriore, una volta posta in dubbio l'esistenza di ogni cosa materiale; anche in questo caso, afferma di non poter negare di esistere fin tanto che pensa. Descartes riconosce con evidenza che la natura corporea non è essenziale a quest'Io che si pone, necessariamente, attraverso il semplice atto di pensare. E quanto alla natura dell'anima, può considerarsi essenziale? Ora, conclude il filosofo, se non possiedo un corpo materiale, non necessito neppure di un principio psicologico che organizzi la materia in un organismo in grado di muoversi, di alimentarsi e di avere sensazioni. Tuttavia, che cosa dire del principio razionale dell'anima – lo spirito – grazie a cui essa pensa? Lo posso separare dal mio essere, la cui esistenza si pone necessariamente in virtù del semplice atto di pensare? Assolutamente no! Descartes è spinto così a concludere che il pensiero è l'unico attribuito che gli appartiene, il solo che non può essere da lui separato.

«Io sono, io esisto, è certo. Fino a quando, però? Fino a quando penso: infatti, potrebbe accadermi persino di cessare tutto intero di esistere, se mai cessasse in me ogni pensiero» (AT, VII, 27; B Op I, 717). Pertanto, «io sono, io esisto» in quanto cosa che pensa. Il pensiero che dubita dell'esistenza di tutte le cose e che *non può quindi attribuirsi alcuna cosa*, non può però dubitare della propria esistenza nella misura in cui pensa, *riscoprendosi dunque come attributo di se stesso, essendo la cosa stessa di cui è attributo*; il pensiero, in altri termini, si concepisce come *sussistente in sé*, come *il vero supporto del proprio essere*, come *sostanza (res)*.

Si noti che questa operazione concettuale che Descartes realizza nella seconda meditazione mostra, da una parte, che *il pensiero*, in linea con la tradizione aristotelico-tomista, è *di natura immateriale, non-estensiva, puramente intelligibile*.

La concezione cartesiana del soggetto: l'anima e l'animale razionale

Il pensiero è quello che la tradizione è solita chiamare *anima*. E fin qui, a dispetto delle opinioni contrarie, Descartes non sta introducendo alcuna novità. Almeno *a partire da Platone*, infatti, l'anima era considerata di natura interamente distinta dalla materia: proveniva dal mondo delle forme pure e sopravviveva alla realtà materiale del corpo cui era unita, quando esso si corrompeva¹. *Aristotele*, a sua volta, pur negando il mondo delle pure forme, incarnandole nella materia, non ha mai rifiutato la loro natura puramente immateriale. Ciò che Aristotele respingeva era l'indipendenza delle forme intelligibili dalla materia, la loro autonomia ontologica come sostanza. Egli vedeva comunque nella forma e nella materia due *nature completamente distinte e irriducibili l'una all'altra*². Nel Medioevo, l'appropriazione della filosofia aristotelica da parte della riflessione cristiana ha solo accentuato questa radicale distinzione tra le due nature – forma e materia. Per *Tommaso d'Aquino*, l'anima razionale è l'unica che, pur esistendo in natura assieme al corpo, gli sopravvive e continua ad esistere dopo la sua morte in un altro mondo, di ordine puramente spirituale. L'influenza platonica nella concezione tomista è chiara. Sebbene Aristotele sembrasse ammettere, da un lato, che l'anima razionale non perisse con la distruzione del corpo, a differenze delle sue mere funzioni vegetative e sensitive, egli non poteva, dall'altro lato, concepire l'esistenza separata dell'anima in un altro mondo, non essendoci, per Aristotele, un altro mondo (dato che la natura stessa è eterna nel suo processo di generazione e corruzione). In questo caso, la concezione *platonica* secondo cui l'anima sopravvive al corpo e ritorna nel mondo intelligibile delle forme, di cui già faceva parte in origine e in virtù della sua propria natura, è stata utilizzata da Tommaso per conformare le verità cristiane alla filosofia³.

Fino a questo punto, insistiamo, Descartes, nonostante quello che si è soliti credere, si situa all'interno di una tradizione egemonica in filosofia. La differenza è che Descartes, pur *ereditando dalla tradizione questo dualismo ontologico*, dimostra al tempo stesso – e, nel caso specifico, contro quella tradizione aristotelico-tomista – che l'anima non è, tuttavia, ciò che viene convenzionalmente chiamato “*forma*”, vale a dire *un principio intelligibile che organizzerebbe la materia in un corpo e che sarebbe responsabile del mantenimento e dello sviluppo di questo corpo*. No: l'anima è soltanto pensiero e, come tale, non contribuisce affatto all'organizzazione e alla manutenzione del corpo (al pari del corpo stesso, che non necessita dell'anima per esistere e svilupparsi in quanto tale). Insomma, l'anima come natura puramente intelligibile non è una natura incompleta che avrebbe bisogno, per esistere, di una natura distinta, ossia la materia, natura anch'essa incompleta. Nulla di tutto questo! L'anima è una *cosa completa*, una *res*, un'autentica sostanza autonoma dalla materia, non necessitando del suo concorso per esistere.

¹ Si veda, a questo proposito, il *Timeo* e il libro V della *Repubblica*. Cfr. inoltre L. Robin, *La pensée grecque*, Albin Michel, Paris 1948, pp. 255-260.

² Cfr. il *De Anima* e il libro VII della *Metafisica*.

³ Si veda, ad esempio, la prima parte del libro I del *Compendio di Teologia* di Tommaso d'Aquino.

La controparte di questa dimostrazione della natura dell'anima – cioè che la natura del corpo è puramente estensiva, che il corpo non ha bisogno di un'anima per organizzarsi e perdurare in quanto tale, che *il corpo è anch'esso una cosa completa, una res, un'autentica sostanza, dotata di un'autonomia rispetto all'anima e che non dipende dal suo concorso per esistere* – sarà effettivamente dimostrata solo nella sesta meditazione, dopo che Descartes avrà legittimato il concetto di estensione come un'essenza reale e immutabile (il che presuppone la quinta meditazione, la quale, a sua volta, richiede la dimostrazione dell'esistenza di Dio formulata nella terza meditazione). Inoltre, stabilendo che la pura estensione matematica è sostanza di tutti i corpi, Descartes espunge al contempo, dalla realtà corporale, le qualità o accidenti reali, come viene dedotto nella sesta meditazione, dopo aver dimostrato l'esistenza della realtà materiale dei corpi esterni.

La cosa più importante, tuttavia, è che tale indipendenza, o meglio, questa autosufficienza ontologica che Descartes conferisce a queste due nature radicalmente distinte (la materia e l'anima), considerandole entrambe sostanze, non è al servizio di una concezione teologica e spiritualista, bensì è funzionale ad una mentalità razionale e scientifica di *de-spiritualizzazione della materia* e, simultaneamente, di *naturalizzazione dello spirito*.

Nonostante le apparenze, è solo nella filosofia moderna, soprattutto nei primi moderni, che la pura materia inizia ad acquisire, per la prima volta nella storia della filosofia, lo statuto ontologico privilegiato di sostrato unico del mondo, in grado di spiegare, da sé, tutta la natura. In breve, è nella modernità, con *Galilei*, *Keplero*, *Descartes* e *Hobbes*, fra gli altri, che la materia sarà pienamente elevata alla categoria ontologica di sostanza. Da una parte, i moderni esorcizzano e de-spiritualizzano la natura, eliminando da essa le *forme*, le *anime* o *psyché* (che per gli aristotelici-tomisti erano responsabili dell'organizzazione della materia in corpi di diversi generi e specie), e convertendo così i corpi degli organismi autoanimati a puri meccanismi materiali. Dall'altra parte, i moderni eliminano dalla natura materiale le qualità o accidenti reali, facendo delle qualità sensibili mere realtà della mente, rappresentazioni della nostra soggettività. Così facendo, *identificano la materia della fisica con l'estensione geometrica* e convertono la fisica in una *geometria del movimento*. In conclusione, hanno fatto della natura una pura *estensione in movimento*⁴.

Se Galilei fu propriamente il fondatore e il più efficace nel creare la nuova fisica-matematica, Descartes fu, a sua volta, e senza alcun dubbio, il più innovativo ed efficace nella *fondazione metafisica* di questa fisica-matematica che stava sorgendo. Mentre Galilei si limitò ad una appropriazione più o meno fedele dell'atomismo greco di Democrito, che concepiva il mondo come formato da raggrupamenti di atomi in movimento nel vuoto, Descartes si preoccupò di dimostrare metafisicamente la differenza radicale fra materia e spirito e, soprattutto, l'autonomia ontologica di entrambe le sostanze. Descartes creò così una nuova cosmo-

⁴ A questo proposito, si veda, ad esempio, il libro di A. Koyré, *Du monde clos a l'univers infini*, Gallimard, Paris 1988.

La concezione cartesiana del soggetto: l'anima e l'animale razionale

logia meccanicista che, a differenza dell'atomismo, identificava ontologicamente lo spazio e la materia e negava l'esistenza degli atomi e del vuoto, introducendo il concetto di corpuscolo e un movimento rigorosamente meccanico.

La forma esemplare di tale fondazione metafisica si trova, come abbiamo sottolineato, nelle *Meditazioni*. Si è soliti affermare che quando Descartes, nella seconda meditazione, opera una distinzione radicale tra il corpo e l'anima, l'interesse cartesiano sia, in particolare, quello di mostrare che l'anima è puramente immateriale e completamente indipendente dal corpo. In realtà, è precisamente il contrario: Descartes è infatti interessato a mostrare che il corpo è puramente materiale e completamente indipendente da qualunque anima o forma, a differenza di quanto pensavano gli aristotelico-tomisti. Si tratta della *condizione necessaria per giustificare metafisicamente l'elaborazione di una scienza della natura che ha come suo oggetto soltanto l'estensione e le sue proprietà geometriche e meccaniche*; si tratta, insomma, della *condizione necessaria per fondare metafisicamente la realizzazione di una fisica-matematica*⁵. Se osserviamo con attenzione, la relazione tra il corpo e l'anima, che Descartes presenta nella seconda meditazione, è la *negazione dei fondamenti metafisici della fisica aristotelico-tomista*.

D'altra parte, l'anima stessa, convertendosi in *sostanza*, sostanza *puramente pensante*, acquisisce, per così dire, una natura semplice e trasparente, senza quasi nessuna sfumatura teologica. Fino a quando era considerata dalla tradizione come una *forma* che organizzava la materia a differenti livelli e secondo diverse funzioni (vegetativa, sensitiva, locomotiva e razionale), l'anima possedeva una natura intimamente complessa e misteriosa. In cosa consisteva essenzialmente la natura di ciò che, oltre a pensare, era capace di dotare la materia di movimento e di sensazioni, alimentandola e sviluppandola? Con Descartes, però, si è mostrato che la materia si organizzava da sola, senza il concorso dell'anima, riducendo così l'anima alla pura funzione del pensare, facendo del pensiero la natura stessa dell'anima.

Ora, concependo l'anima come puro pensiero, di fronte ad una materia che produce da sola i corpi particolari, sembra che Descartes stia facendo i primi passi verso una concezione più moderna e naturalista della mente, una mente che, da entità *mistica e divina*, si converte in *pura cosa pensante*, creata nella natura insieme alle cose materiali, e unita al corpo umano come mera *coscienza o intelligenza razionale*. È aperto così il cammino per una nuova futura operazione naturalista, quella che consiste nel comprendere la mente come pura attività cerebrale (benché ciò si realizzi facendo implodere la distinzione stessa fra materia e spirito ereditata dalla tradizione filosofica).

⁵ È per questo che alla metafisica o filosofia prima di Descartes non segue – come accadrebbe se l'interesse centrale di Descartes fosse la dimostrazione dell'immaterialità dell'anima – una psicologia razionale, che dovrebbe approfondire nei dettagli la natura e le operazioni dell'anima; e neppure una teologia, come accadrebbe se l'interesse principale di Descartes fosse riflettere sulla causa prima. Nulla di tutto questo: nelle opere di Descartes, ciò che segue alla metafisica è sempre una fisica o filosofia della natura. È questa la sequenza che Descartes propone nei *Principi della filosofia* e che aveva già presentato, prima delle *Meditazioni*, nel *Discorso sul metodo*, quando, dopo la fondazione metafisica della quarta parte, presenta una descrizione generale della sua fisica.

Ci concentreremo ora sul contenuto della cosa pensante, al fine di chiarirne meglio la natura. Come abbiamo visto, Descartes afferma che la cosa pensante è uno spirito. Ma non si limita a questo: egli afferma di essere «soltanto una mente, o animo, o intelletto, o ragione [*mens, sive animus, sive intellectus, sive ratio*]» (AT, VII, 27; B Op I, 717). Si noti che Descartes non definisce la cosa pensante o spirito come una cosa *dotata di intelletto* o di ragione, ma afferma che la cosa stessa (o spirito) è un *intelletto* o una *ragione*. L'identità fra *cosa pensante o spirito* e *intelletto o ragione* mostra chiaramente che la cosa pensante è *essenzialmente* pura intelligenza – e niente di più. Quando l'intelligenza opera da sola, si chiama più propriamente intendere; quando si applica alle immagini, si chiama immaginazione; quando si applica alle immagini fornite dai sensi, si chiama sentire, etc. È quello che Descartes aveva già affermato nelle *Regole per la direzione dell'ingegno*:

si deve concepire che quella forza mediante la quale conosciamo propriamente le cose è puramente spirituale [...] e che essa è una sola [...] Ed è una sola e medesima la forza, la quale se si applica con l'immaginazione al senso comune è detta vedere, toccare, etc.; se si applica alla sola immaginazione *come rivestita da diverse figure* è detta *ricordare*; se si applica alla stessa *immaginazione perché ne finga di nuove* è detta immaginare o concepire; se infine agisce da sola è detta intendere (AT, X, 415-416; B Op II, 753, corsivo nostro).

Quello che è essenziale all'intelligenza è, naturalmente, l'intellezione. L'intelletto rappresenta, pertanto, la facoltà essenziale; tutte le altre facoltà, nella misura in cui dipendono dall'unione dello spirito con il corpo, gli sono accidentali. L'intellezione consiste nell'apprensione intellettuale di un determinato contenuto. Poiché si tratta di un'apprensione intellettuale, tale apprensione produce l'intelligibilità del contenuto appreso; produce, dunque, l'idea del contenuto appreso. Quando si tratta di un'apprensione pura dell'intelletto – fatta, quindi, a partire da contenuti puramente intellettuali –, si definisce intuizione intellettuale, *intuitus mentis*; quando si tratta di un'apprensione che l'intelletto fa di oggetti dati dai sensi, definiamo ciò sensazione o percezione sensibile.

Poiché, però, l'intelligenza *non è un attributo della materia, e non ha dunque il corpo come proprio soggetto*, ma è *attributo di se stessa* essendo, pertanto, *soggetto di se stessa*, l'intelligenza è, prima di tutto, *intelligibilità di sé*. Prima di produrre l'intelligibilità di qualunque altra cosa, essa è già intelligibile a sé. L'intelligenza, quindi, è originariamente riflessiva, o meglio, auto-riflessiva: è il suo primo e inalienabile oggetto di intellezione⁶. Ecco perché il *cogito* è la prima verità che inaugura l'edificio della conoscenza.

⁶ È per questo che Descartes risponde a Gassendi sostenendo che la cosa pensante non necessita di un altro oggetto al di là di se stessa per esercitare la propria azione (AT, IX-1, 206; B Op I, 1403): se il pensiero, nella misura in cui è attributo di se stesso, è originariamente coscienza di sé, esso è allora originariamente oggetto di se stesso. Ed è proprio perché il pensiero è originariamente coscienza di sé che Descartes può affermare, in una risposta ad Arnauld, che non c'è nello spirito nulla di cui non si sia coscienti (AT, VII, 246; B Op I, 1011): essere spirito è essere coscienza; tro-

La concezione cartesiana del soggetto: l'anima e l'animale razionale

Se la cosa pensante è originariamente coscienza di se stessa⁷, il *cogito* non va però inteso come la produzione della coscienza di sé, ma solamente come la sua attualizzazione. Inoltre, se la coscienza di sé è il dato originale, la coscienza di qualunque altra cosa è allora un modo della coscienza di sé. La coscienza di sé non è una forma successiva della coscienza ma, al contrario, ogni forma di coscienza è già un modo della coscienza di sé. Noi possiamo avere coscienza di un oggetto solo perché siamo noi stessi una coscienza e, in quanto tale, siamo coscienti di noi stessi. Si tratta, pertanto, di una posizione diametralmente opposta a quella che, in seguito, Kant⁸, e più recentemente Husserl⁹, hanno assunto, affermando che la coscienza di sé è mediata dalla coscienza dell'oggetto. Per Descartes è esattamente il contrario: è la coscienza dell'oggetto ad essere mediata dalla coscienza di sé. In conclusione, da quanto detto risulta che, secondo Descartes (visto che la cosa pensante è essenzialmente coscienza di sé), il pensiero è uguale alla coscienza. Ecco perché Descartes definisce, nell'*Esposizione geometrica*, il *pensiero* come «tutto ciò che è in noi in modo che ne siamo immediatamente coscienti» (AT, VII, 160; B Op I, 893). È per questo che l'idea stessa, in quanto *forma del pensiero* o *atto dell'intellezione*, è definita nel contesto della coscienza: «con il nome di *idea* intendo la forma di un qualsiasi pensiero attraverso la cui immediata percezione siamo coscienti di questo stesso pensiero» (AT, VII, 160; B Op I, 893).

Ma possiamo dedurre ancora un'altra cosa dalla definizione cartesiana del pensiero come cosa o sostanza. Se l'intelligenza *non ha il corpo come soggetto*, ma è *soggetto di se stessa*, ciò significa che essa *non è un semplice strumento del corpo*, da lui gestito, *ma opera autonomamente*, ossia *ha in sé il principio della propria azione*. L'intelligenza in Descartes è quindi *essenzialmente libera*. È per questo che non possiede semplicemente *una facoltà passiva di apprendere contenuti* (intelletto), ma anche una facoltà attiva di *affermarli, negarli o porli in dubbio*; è

varsi nello spirito è precisamente trovarsi nella coscienza, tutto ciò che si trova lì è contenuto della coscienza. Ciò, tuttavia, non significa che si abbia coscienza (si sia coscienti) di tutti i nostri contenuti di coscienza (pensieri). Questa differenza è esplicitata da Descartes in un passaggio della sua corrispondenza con Arnauld. Secondo Arnauld, la concezione cartesiana secondo cui dobbiamo sempre essere coscienti dei nostri pensieri sembra essere contraria all'esperienza dei sogni, visto che quasi mai ci ricordiamo di quello che abbiamo sognato. Descartes gli risponde che «una cosa è essere coscienti dei nostri pensieri per il tempo in cui pensiamo, e un'altra è ricordarci in seguito di essi. Così, nei sogni nulla pensiamo senza essere nello stesso momento coscienti del nostro pensiero, benché per lo più ce ne dimentichiamo subito dopo» (AT, V, 221; B Op, n. 665, 2579). Pertanto, Descartes non afferma che ci ricordiamo sempre di tutti i nostri pensieri e che, non dimenticandoli mai, ne siamo sempre coscienti. Egli afferma solamente che *nel momento* in cui pensiamo a qualcosa, siamo sempre coscienti di questo pensiero, ossia che non è possibile pensare senza essere, al contempo, coscienti di ciò che pensiamo.

⁷ L'anima è allora originariamente idea di se stessa. La concezione cartesiana dell'anima è così opposta a quella di Spinoza, per cui l'anima è l'idea del corpo (*Etica*, II, prop. XIII) e la coscienza di sé è quindi la coscienza di sé in quanto coscienza del corpo; essa, pertanto, si concepisce nella misura in cui percepisce le idee delle affezioni del corpo (*Etica*, II, prop. XXIII).

⁸ Cfr. I. Kant, *Critica della ragion pura*, a c. di C. Esposito, Bompiani, Milano 2004, pp. 275- 277 (B 157-158).

⁹ Cfr. E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, Gallimard, Paris 1950, p. 91.

anche per questo che essa può *scegliere* l'oggetto della propria intellesione, cioè scegliere quale tra gli oggetti dati – attraverso i sensi, nella memoria, o innati – vuole concepire; ed è proprio per questo che possiede anche la capacità di *inventare oggetti*, disegnando immagini nella fantasia, modificando e combinando arbitrariamente le figure date. L'intelligenza non è allora solo dotata della *capacità di concepire*, dato che possiede anche la *capacità di agire* su ciò che concepisce o può concepire. In breve, la cosa pensante è dotata di *intelletto* e *volontà*.

Nei *Principi della filosofia*, Descartes afferma che «tutti i modi del pensare di cui facciamo in noi esperienza possono essere ricondotti a due generali: l'uno è la percezione, ovvero l'operazione dell'intelletto; l'altro la volizione, ovvero l'operazione della volontà. Infatti il sentire, l'immaginare e il puro intendere non sono nient'altro che diversi modi di percepire; così come il desiderare, l'abborrire, l'affermare, il negare e il dubitare sono diversi modi del volere» (AT, VIII, 17; B Op I, 1733-1735). In una lettera a Regius, inoltre, il filosofo si esprime in questi termini:

dove dite: Invero la volizione e l'intellesione differiscono solo come diversi modi di agire rispetto a diversi oggetti, preferirei: *differiscono solo come l'azione e la passione di una medesima sostanza. Infatti l'intellesione è propriamente una passione della mente e la volizione un atto di essa*; ma poiché non vogliamo mai nulla senza simultaneamente intendere, e poiché non appena intendiamo alquanto, simultaneamente vogliamo qualcosa, non distinguiamo facilmente in queste cose la passione dall'azione (AT, III, 372; B Op, n. 313, 1459, corsivo nostro).

La cosa pensante, essendo *originariamente intelligenza di se stessa*, è dunque un'*intelligenza essenzialmente libera*. Intelletto e volontà sono così i due attributi della cosa pensante: per questo motivo, precisa Descartes, «non vogliamo mai nulla senza simultaneamente intendere, e poiché non appena intendiamo alquanto, simultaneamente vogliamo qualcosa, non distinguiamo facilmente». Tuttavia, *solo l'intelletto è attributo essenziale: la volontà è attributo dell'intelligenza*, ma *l'intelligenza è attributo di se stessa*. L'intelligenza, pertanto, è una facoltà (intelletto) e *la cosa stessa di cui è facoltà*; la volontà, a sua volta, è *solamente una facoltà dell'intelligenza*. È chiaro che nella misura in cui l'intelligenza è originariamente intelligenza di se stessa, la volontà risulta come una facoltà necessaria, ma essa non definisce l'essere dell'intelligenza: è possibile pensare l'intelligenza senza volontà, mentre la volontà non può essere pensata senza l'intelligenza.

È per queste ragioni che, a proposito dell'intelletto, Descartes afferma, in termini assoluti, che non vogliamo *mai* nulla, senza al contempo concepirlo; diversamente, in relazione alla volontà, si limita a sostenere che *difficilmente* concepiamo qualcosa senza, al contempo, volerla. In altri termini, io non posso volere senza intendere, ma è possibile intendere senza volere. Possiamo così affermare che non vi è nulla nell'intelligenza che non sia oggetto di intelligenza, o meglio, non vi è nulla nella cosa pensante che non sia oggetto della sua intellesione (questa considerazione risulta più chiara ricordando che l'intelligenza è originariamente riflessiva e che qualsivoglia pensiero è una modificazione della coscienza: possiamo quindi dire che non c'è nulla nella cosa pensante che non sia oggetto di coscienza).

La concezione cartesiana del soggetto: l'anima e l'animale razionale

Come abbiamo già affermato, concepire significa apprendere intellettualmente un contenuto, cioè formare l'idea di una determinata cosa. L'idea, pertanto, è un modo dell'intelletto, o una sua modificazione. Ogni idea, però, essendo un'apprensione di un determinato contenuto, presenta un oggetto specifico all'intelletto. Tale oggetto è ciò che Descartes chiama realtà obiettiva o essere della rappresentazione. La rappresentazione è allora la presentazione della cosa all'intelletto. Se questa rappresentazione è chiara e distinta, la cosa si mostra all'intelletto così come è in se stessa; di più: essa mostra se corrisponde ad una certa cosa esteriore fuori dell'intelletto (come, ad esempio, l'idea di Dio) o no (come è il caso dei contenuti matematici); nel caso fosse oscura e confusa, la cosa presentata all'intelletto non sarebbe capace di mostrare la propria eventuale corrispondenza alla cosa esteriore e, in caso positivo, se la rappresenti fedelmente (è il caso delle idee sensibili).

Il cuore della questione cartesiana, dunque, consiste nel sapere se le cose presentate all'intelletto corrispondano a cose esteriori, e se vi sia, pertanto, una realtà esteriore alla realtà pensante. Come possiamo notare, pensiero e rappresentazione non sono sinonimi e neppure equivalenti in Descartes. Ogni rappresentazione è pensiero, ma il pensiero non si riduce alla rappresentazione. Il pensiero, infatti, è esso stesso una cosa che rappresenta. Il pensiero è una cosa, una realtà; la rappresentazione è una realtà *nel e per* il pensiero, che non esaurisce né la realtà dell'intelletto né la realtà dell'idea. Un'idea non è meramente una rappresentazione: l'idea è, innanzitutto, un'intellezione, un atto di apprensione dell'intelletto; la rappresentazione è ciò che *risulta* da tale apprensione. Inoltre, l'idea non esaurisce la realtà dell'intelletto: vi sono anche i principi logici, che sono soltanto nozioni comuni, ma non propriamente idee, e non implicano perciò rappresentazione¹⁰. Infine, oltre all'intellezione, l'intelligenza è anche dotata, come abbiamo visto, della facoltà della volontà e, come tale, afferma, nega, dubita, vuole, rifiuta. E tali azioni, naturalmente, non sono rappresentazioni.

Sebbene l'atto di desiderare o di giudicare sia differente dall'atto di concepire, affinché io possa desiderare o giudicare qualcosa è necessario che io la concepisca. Come precisa Descartes, ci può essere idea senza giudizio o volizione, ma non il contrario¹¹. Un giudizio o una volizione si realizzano *sempre a partire da e in relazione a* un'idea. Inoltre, il contenuto di un'idea può essere qualunque cosa, ivi comprese le nostre stesse affezioni e volizioni, i nostri giudizi, etc. È proprio quello che Descartes risponde ad Hobbes quando afferma che l'idea è tutto quello che è concepito immediatamente dallo spirito: «così che, quando voglio e temo, poiché al tempo stesso percepisco di volere e di temere, enumero

¹⁰ «Quando invece riconosciamo che non può essere che qualcosa venga dal nulla, allora questa proposizione: "nulla viene dal nulla", non la consideriamo alla stregua di una cosa esistente, e neppure come il modo di una cosa, ma come una certa verità eterna, che ha la sua sede nella nostra mente e che è chiamata nozione comune o assioma» (AT, VIII, 23; B Op I, 1745).

¹¹ «Riconosco certamente che non vogliamo nulla di cui non intendiamo in qualche modo qualcosa, ma nego che intendiamo e vogliamo allo stesso modo» (AT, VII, 377; B Op I, 1181).

fra le idee anche la volizione e il timore» (AT, VII, 181; B Op I, 923). Insomma, benché non ogni pensiero sia un'idea, ogni pensiero può essere oggetto di un'idea. D'altronde, se l'idea è una percezione dell'anima, se l'anima è una cosa puramente pensante (*res cogitans*), e se la cosa pensante è essenzialmente coscienza di sé, allora, come afferma lo stesso Descartes, nella mente «non intendiamo esserci nulla che non sia pensiero» (AT, VII, 246; B Op I, 1011), qualcosa di cui non si abbia, cioè, una percezione o idea. E, dato che ogni idea presuppone una rappresentazione, possiamo dire allora che non vi è nulla nello spirito di cui non si abbia una rappresentazione.

Eppure, lo spirito, ossia la cosa pensante o l'intelligenza, non è esso stesso una rappresentazione, come non sono rappresentazioni le sue facoltà. La cosa pensante è una sostanza tanto reale quanto la cosa corporea, benché entrambe possano essere oggetto di rappresentazione della cosa pensante. La rappresentazione è una realtà nel pensiero, ma non costituisce il pensiero e, dunque, non lo definisce. È per questo che, come abbiamo visto nel passo dell'*Esposizione geometrica* citato in precedenza, Descartes offre separatamente la definizione di pensiero, idea e rappresentazione. Infine, dopo aver chiarito la struttura e il funzionamento della cosa pensante o spirito, è opportuno ora tenere bene a mente l'osservazione cartesiana presente nella seconda meditazione. Qui, dopo essersi affermato come pura cosa pensante, Descartes ci avverte:

Può però forse accadere che proprio tutto ciò, che suppongo non esistere [le cose materiali], poiché mi è ignoto, non sia tuttavia, quanto alla verità della cosa, diverso da quell'io che conosco [come solo spirito]? Non lo so, di questa cosa ora non discuto; posso giudicare solo su ciò che mi è noto. Conosco che esisto; chiedo chi sia io, quell'io che conosco (AT, VII, 27; B Op I, 717).

Questo passaggio, soprattutto a partire da Gueroult, è stato, a nostro parere, mal interpretato. Descartes non sta qui dubitando, come pensava lo storico francese, che la conoscenza che abbiamo della natura del nostro spirito possa non corrispondere alla sua natura reale¹². Questo tipo di situazione potrebbe verificarsi soltanto nel contesto del dubbio metafisico, così come è accaduto con le verità matematiche. In effetti, il *cogito* si è costituito come prima verità perché era l'unico a sfuggire al dubbio. Se, pertanto, conosciamo il nostro spirito come cosa puramente pensante, distinta dalla materia, il nostro spirito è allora, di fatto, una cosa puramente pensante, distinta dalla materia.

Non discuteremo qui nei dettagli le ragioni che ci spingono a considerare inaccettabile l'interpretazione gueroultiana¹³. Vorremmo solo cogliere l'occasione per sottolineare che la lettura di Gueroult serve, fra l'altro, per alimentare un

¹² M. Gueroult, *Descartes selon l'ordre des raisons*, Aubier, Paris 1953, vol. II, p. 89.

¹³ Ci siamo già ampiamente soffermati su tale questione nella nostra monografia *A Teoria Cartesiana da Verdade*, Humanitas/Unijui, São Paulo 2005, cap. IV, pp. 25-49, dove abbiamo sottoposto la posizione di Gueroult ad una critica dettagliata.

La concezione cartesiana del soggetto: l'anima e l'animale razionale

altro grande errore interpretativo, vale a dire l'idea che la concezione cartesiana di *soggettività umana* si riduca essenzialmente alla concezione cartesiana di *puro spirito*. Secondo il nostro punto di vista, dati gli interessi e la logica interna dell'impresa cartesiana, il passaggio in questione della seconda meditazione si può interpretare solamente nei termini seguenti: "sebbene a questo punto della seconda meditazione io riconosca che, in qualità di *res cogitans*, sono solamente una natura puramente spirituale, ciò non implica che io non possa essere anche una *res extensa*, ossia che io non possa essere dotato di un corpo, a cui il mio spirito è intimamente legato, *formando un'unica cosa*, così come mi appare attraverso i miei sensi". Descartes, insomma, non sta mettendo in dubbio la corrispondenza tra la *conoscenza* che possediamo della nostra natura spirituale e la *realtà* di *tale natura*. Ciò che sta ponendo in questione è se la conoscenza che abbiamo, nella seconda meditazione, di *essere unicamente un puro spirito* sia incompatibile con la possibilità di *essere anche dotati di un corpo*.

Se le cose stanno così, Descartes ci sta espressamente avvertendo che il puro spirito non costituisce, da solo, la nostra soggettività, ma è soltanto un'astrazione di ordine metafisico della nostra soggettività concreta. In altri termini, il soggetto metafisico, lo spirito, non sarebbe altro che un'astrazione del soggetto concreto, e non la sua definizione. La dimostrazione della distinzione reale tra lo spirito e il corpo, presente nella sesta meditazione, *non intende allora mostrare che, in quanto spirito, siamo puramente immateriali* (questo era già stato stabilito a partire dalla seconda meditazione). Ciò che vuole mostrare è che, *posta l'estensione come un'essenza reale* (come è stato dimostrato nella quinta meditazione), essa è realmente distinta dallo spirito e, per questo, quelle immagini di cose esterne presenti nella mente, compresa la rappresentazione del nostro stesso corpo, non possono essere state prodotte dal nostro spirito. In tal modo, si lascia aperta la possibilità che le rappresentazioni delle cose esterne siano state prodotte dagli stessi corpi di cui esse sarebbero rappresentazioni, e che quindi le cose corporee esistano e, soprattutto, che *noi stessi, oltre allo spirito, si sia in possesso di un corpo unito ad esso, formando un'unica cosa*. Come sappiamo, tale possibilità sarà effettivamente dimostrata nella sequenza dell'argomentazione cartesiana.

Quanto detto risulterà più chiaro comprendendo bene il significato dell'*unione sostanziale fra il corpo e l'anima* sostenuta dalla filosofia cartesiana. Descartes insiste nella sesta meditazione che l'anima non si trova nel corpo come un pilota nella propria nave, ma che è ad esso intimamente legata, così da comporre un'unica cosa:

La natura mi insegna anche, attraverso queste sensazioni di dolore, di fame, di sete, etc., che io non solo mi trovo nel mio corpo come un pilota si trova nella sua nave, ma sono ad esso strettissimamente congiunto e quasi commisto, così da comporre con esso un qualcosa d'uno. Diversamente, infatti, io, che non sono null'altro che una cosa pensante, quando il corpo è ferito non per questo sentirei dolore, ma percepirei questa ferita col puro intelletto, come un pilota percepisce con la vista se qualcosa si rompe nella nave (AT, VII, 81; B Op I, 789).

Si noti che gli stati corporali non sono osservati dall'anima come degli eventi esteriori, tali da verificarsi in modo distinto rispetto al corpo a cui si percepisce unita; al contrario, tali eventi sono assimilati all'anima come *suoi avvenimenti e stati*, come avvenimenti e stati *mentali*. Non c'è, dunque, un'esperienza corporale che è poi percepita dall'anima come se si stesse verificando nel corpo cui è unita, ma vi è un'esperienza unica e indistinta che è sempre vissuta come propria¹⁴. È l'anima stessa, infatti, che percepisce la fame o la sete. Senza dubbio, la mancanza di cibo o di acqua è uno stato corporeo, ma *il sentimento* di tale mancanza è uno stato mentale, ed è *questo sentimento che definiamo di fame o di sete*. Allo stesso modo, è l'anima che vede gli oggetti esteriori e che ascolta i suoni. La visione e l'udito sono processi neurofisiologici, e quindi corporali, ma la *coscienza* della visione o dell'udito sono processi mentali dell'anima, ed è questo che chiamiamo, in termini più propri, visione o suono¹⁵. È per tale ragione che i sentimenti o le passioni sono sentimenti o passioni *dell'anima*. Il corpo, propriamente, non sente, ma realizza processi che sensibilizzano l'anima. Esso è un puro meccanismo, una macchina. Le affezioni corporali, esterne o interne, non sono effettivamente sensazioni, ma processi meccanici in cui si comunica il movimento tra le parti¹⁶.

Se questo, da un lato, mantiene l'anima come soggetto di tutta l'esperienza umana, *ampia*, dall'altro lato, la vita dell'anima *al di là del territorio puramente spirituale*, e fa sì che essa si confonda con la vita del corpo, assimilandola come esperienza propria. La *res cogitans* è comune ad ogni essere umano: è una sostanza pensante, auto-cosciente, dotata anche dell'idea di Dio, al pari delle essenze e delle relazioni essenziali del mondo materiale esteriore. La differenza tra una particolare *res cogitans* e un'altra è *solamente numerica*. L'io che, nella formulazione del *cogito*, si afferma esistente nella misura in cui pensa, conoscendosi in quanto tale come natura puramente spirituale, non è Descartes o una qualche altra persona che realizza le meditazioni metafisiche. Si tratta dell'io puramente razionale, comune ad ogni essere umano, che si rivela dietro la decostruzione del soggetto particolare concreto. Si tratta, in altre parole, della stessa ragione umana che si esprime in ciascuna persona.

Ora, il cosiddetto principio di individuazione si trova nel corpo specifico a cui ogni *res cogitans* particolare è unita. Ogni corpo è, a sua volta, differente dall'al-

¹⁴ Ecco due passaggi tratti dalla *Diottrica*: «Inoltre, bisogna fare attenzione a non supporre che, per sentire, l'anima abbia bisogno di *contemplare* immagini che siano inviate dagli oggetti fino al cervello» (AT, VI, 112; B Op I, 161-163, corsivo nostro); «Ora, sebbene questa effigie, passando in tal modo fin dentro la nostra testa, conservi sempre una qualche somiglianza con gli oggetti da cui procede, non bisogna tuttavia credere, come vi ho poc'anzi fatto intendere a sufficiente, che sia per mezzo di questa somiglianza che essa ce ne procura la sensazione, *come se nel nostro cervello vi fossero ancora altri occhi* con i quali potessimo percepirla» (AT, VI, 130; B Op I, 189, corsivo nostro).

¹⁵ «In primo luogo, dato che è l'anima che vede, e non l'occhio, e dato che essa vede immediatamente solo per il tramite del cervello...» (AT, VI, 141; B Op I, 201).

¹⁶ «È abbastanza noto che è l'anima che vede, e non il corpo [...] E si sa che l'anima non sente propriamente in quanto è nelle membra che servono da organi ai sensi esterni, ma in quanto è nel cervello, ove esercita quella facoltà che è detta senso comune» (AT, VI, 109; B Op I, 159).

La concezione cartesiana del soggetto: l'anima e l'animale razionale

tro, non solo a causa del volume, della massa, della figura, e di tutta una serie di caratteristiche fisiche particolari, ma, soprattutto, in virtù della sua posizione spazio-temporale unica. Ogni corpo, dalla sua nascita, occupa una posizione spazio-temporale esclusiva e, a partire da essa, stabilisce relazioni uniche con i corpi che lo circondano e con l'ambiente in generale, realizzando la sua particolare storia di vita.

Le passioni dell'anima unite ad un corpo x , nato in tale luogo, epoca e famiglia, saranno intrinsecamente diverse dalle passioni di un'anima unita ad un corpo y , e così via. Perciò, all'interno del nucleo logico, puramente razionale, che fonda la vita dello spirito (nucleo comune a ciascuna *res cogitans*), le passioni – che ogni anima ottiene dal corpo specifico cui è unita, a partire dalla sua nascita – si andranno sovrapponendo a strati psicologici che, progressivamente, formeranno le soggettività particolari, non solo differenti in numero o nel punto di partenza, ma veri individui, effettive personalità individuali.

Possiamo dire così che le passioni dell'anima non sono meri veicoli di informazione degli avvenimenti e degli stati corporali – non possiedono un mero ruolo funzionale –, ma *sono elementi costitutivi della soggettività umana, sono, cioè, quegli elementi che andranno a costruire sulla mera soggettività logica della ragione la soggettività psicologica dell'anima razionale*. Secondo Descartes, il soggetto umano (l'anima razionale) non è una mera *res cogitans* che, nella sua intoccabile purezza, si servirebbe del corpo e delle passioni per ottenere semplici informazioni sul mondo materiale esteriore. No! Il soggetto umano è quella personalità, quell'individuo, che sarà costituito storicamente dalle successive sedimentazioni psicologiche depositate sul nucleo logico comune della *res cogitans*.

Per tale ragione, se nella seconda meditazione troviamo la classica *teoria dell'anima razionale* (o spirito), tradizionalmente chiamata *psicologia razionale* – una questione metafisica per eccellenza, una disciplina filosofica –, con *Le passioni dell'anima* Descartes preconizza la moderna psicologia, intesa ora come una scienza autonoma (e non più una disciplina filosofica) che si occupa dell'anima nella sua condizione terrena di ragione corporificata, di soggetto non più costituito puramente da pensieri, ma anche da passioni.

Descartes è ben cosciente della sua originalità: nel primo articolo di questo trattato si considera come colui che realizzerà, per la prima volta, una scienza delle passioni¹⁷. Guidato dalla sua concezione razionalista e dalla convinzione di poter fornire una vera scienza di tutte le cose a cui la ragione può avere accesso, e credendo di aver trovato, per la realizzazione di una simile impresa, il vero metodo, di ispirazione geometrica – il metodo dell'ordine e della misura –, Descartes si propone di stabilire, inizialmente, i fondamenti assoluti della scienza, elaborando la sua nuova metafisica; in seguito, egli deduce un'intera cosmologia,

¹⁷ «In nessuna cosa appare così bene quanto le scienze che abbiamo ricevuto dagli antichi siano manchevoli, come in quello che essi hanno scritto sulle passioni [...] Per questo sarà obbligato a scrivere qui come se trattassi una materia mai affrontata da alcuno prima di me» (AT, XI, 327-328; B Op I, 2333).

vale a dire una spiegazione generale della natura, che corrisponde alla sua fisica-geometrica; infine, con *Le passioni dell'anima*, il filosofo ritiene possibile dedurre, secondo i principi generali della sua fisica, una *scienza* delle passioni umane.

Come dichiara *in una delle lettere che fungono da prefazione all'opera*, è in qualità di fisico che egli intende affrontare il tema delle passioni¹⁸. Questa ambizione cartesiana, realizzata nel trattato, è forse il primo tentativo nella storia della filosofia e della scienza di elaborare una spiegazione psico-fisiologica delle passioni. Nel testo in questione, Descartes non solo non considera lo spirito puro, bensì incarnato, ma decide di non servirsi dell'intellezione *pura*: se farà uso dell'intellezione, lo farà solo nella misura in cui essa *non opera isolatamente*, ma *alla luce delle passioni causate dal corpo*. È sempre attraverso l'intelletto che si può concepire il soggetto cartesiano, sia come *res cogitans* (con l'intellezione *pura*), sia come animale razionale (con quell'intellezione che, ora, considera le passioni dell'anima ottenute attraverso la sua relazione con il corpo). Con *Le passioni dell'anima*, Descartes si prefigge dunque di produrre un *discorso cognitivo* sulle *passioni umane*.

Tale opera, come sappiamo, consiste in un piccolo studio diviso in tre parti. Nella prima, è esposta la teoria psico-fisiologica con cui Descartes potrà *definire*, nella loro generalità, le passioni dell'anima, secondo il significato propriamente psicologico, così come lo intendiamo oggi. Queste passioni saranno, nella seconda e nella terza parte del trattato, gli oggetti di uno *studio genetico* (o funzionale) e di una *riflessione morale*: nella seconda parte, Descartes si occupa del numero e dell'ordine delle passioni, procedendo alla spiegazione di quelle che egli considera le sei passioni primitive (meraviglia, amore e odio, desiderio, gioia e tristezza); infine, nella terza parte, il filosofo mostra come, da queste sei passioni, abbiano origine tutte le altre.

La prima parte del trattato è la più importante perché è qui che Descartes presenta la sua teoria generale sull'argomento, fornendo, al contempo, la regola morale generale. La prima parte è composta da 50 articoli e può essere suddivisa in quattro sotto-parti. Dall'articolo I al XVI, Descartes descrive le funzioni del corpo. Il primo articolo (AT, XI, 327-328; B Op I, 2333) si apre con una condanna del trattamento poco razionale con cui, fino a quel momento, i pensatori precedenti si sono occupati del tema. Poiché la natura umana è un composto sostanziale di anima e corpo, prima di stabilire che cosa siano effettivamente le passioni dell'anima, è opportuno distinguere tra le sue funzioni e quelle del corpo. Si noti come Descartes si serva del suo famoso precetto di chiarezza e distinzione: utilizzare tutta la luce dell'intelletto per distinguere il più chiaramente possibile tra le funzioni dell'anima e del corpo. Fino all'articolo XVI, Descartes descrive quindi le funzioni corporali, attribuendo al corpo umano tutte le capacità che possono essere attribuite agli altri animali. In questa traiettoria, Descartes formula brevi descrizioni fisiologiche (già contenute in altri lavori, come la *Diottrica* e *Il Mondo*) delle parti del corpo e di alcune delle sue funzioni, analizzando

¹⁸ «Il mio disegno non è stato quello di spiegare le passioni in veste di oratore, e neppure di filosofo morale, bensì soltanto come fisico» (AT, XI, 326; B Op I, 2331).

la circolazione del sangue, come principio fondamentale del funzionamento del corpo, e descrivendo tanto i movimenti muscolari e i riflessi condizionati, quanto il meccanismo neuro-fisiologico delle passioni.

Nella seconda parte, che ingloba gli articoli XVII e XXIX, Descartes giunge, con l'intento di caratterizzare le funzioni dell'anima, alla *definizione* di che cosa sia la *passione in senso stretto*. Egli inizia stabilendo che tutte le funzioni dell'anima riguardano il pensiero; che il pensiero può essere distinto in due generi: azione e percezione; che le azioni riguardano la volontà dell'anima, e che le percezioni che l'anima possiede possono essere causate o dalla sua stessa volontà o dal corpo cui è unita. Le percezioni prodotte dal corpo – tanto quelle interne (di fame, sete, etc.), quanto quelle esterne (che sono le impressioni degli oggetti esterni a noi) – sono comuni al corpo e all'anima. Fra queste, però, Descartes distingue gli *effetti emozionali* che tali sensazioni producono nell'anima, come l'amore, la tristezza, l'allegria, etc. *Quest'ultime sono precisamente le cosiddette passioni dell'anima.*

Nella terza parte, che va dall'articolo XXX all'articolo XLVII, Descartes, *posta la distinzione fra le funzioni corporali e spirituali*, ed essendo già in possesso della *corretta concezione delle passioni*, ritorna ad occuparsi dell'unione dell'anima e del corpo con l'obiettivo di descrivere la forma di tale unione e *la modalità con cui opera il meccanismo delle passioni*. Innanzitutto, Descartes chiarisce che l'anima, come unità spirituale, e quindi indivisibile, è *unita interamente al corpo*, inteso come un'unità meccanica; egli passa allora a mostrare che, al netto di questa unione integrale, il luogo in cui opera l'anima, la sede delle sue funzioni, è la ghiandola pineale situata nel mezzo del cervello. Descartes procede poi ad analizzare propriamente il *meccanismo delle passioni*, dimostrando come l'anima e il corpo agiscano l'una sull'altro. Egli riprende brevemente la spiegazione del meccanismo fisiologico, ma inserendovi ora delle considerazioni legate alla sfera psichica: l'immagine ricevuta da ciascuno degli occhi è proiettata nella superficie interna del cervello e, a partire da qui, si irradia verso la ghiandola pineale, che provvederà all'unificazione del materiale trasmesso; ora, «se questa figura è molto strana e spaventosa, cioè se ha uno stretto rapporto con cose che erano state in precedenza nocive per il corpo, questo suscita nell'anima la passione del timore e successivamente quella dell'audacia, oppure quella della paura e dello spavento, a seconda del diverso temperamento del corpo o della forza dell'anima e a seconda se in precedenza ci si è premuniti, con la difesa o con la fuga, contro le cose nocive» (AT, XI, 356; B Op I, 2367). Anche in questa terza parte, Descartes definisce la funzione delle passioni, descrivendo la loro capacità di incitare o disporre l'anima degli uomini a volere le cose per cui esse preparano i loro corpi. Nonostante ciò, per Descartes l'anima è comunque libera e può operare con le passioni; al contempo, però, osserva che il potere che l'anima può esercitare sulle passioni è limitato e non diretto, e che quando vi è un conflitto tra le intenzioni dell'anima e gli appetiti corporali l'anima non può semplicemente eliminare le passioni o produrre nuove passioni opposte, ma è obbligata ad utilizzare il proprio ingegno per non essere sconfitta.

Infine, nell'ultima parte, che include gli articoli XLVIII, XLIX e L, Descartes afferma che tutta la forza dell'anima risiede nel saper operare con le passioni, forte della conoscenza di ciò che è giusto o sbagliato. Il filosofo può allora stabilire come principio di virtù, come regola morale, quella di combattere le passioni con «giudizi fermi e precisi a proposito della conoscenza del bene e del male, in base ai quali l'anima ha stabilito di orientare le azioni della propria vita» (AT, XI, 367; B Op I, 2379). Descartes, tuttavia, sottolinea che, nell'impossibilità di sapere quali siano realmente i veri giudizi per agire, dobbiamo farci guidare da quelli che la ragione ci mostra essere i più probabili. Non essere risolti è la cosa peggiore. L'anima debole è quella che si lascia trasportare dalle passioni e che non dispone dei propri mezzi per combatterle. Concludendo, Descartes dichiara che ogni anima ben guidata può acquisire potere assoluto sulle proprie passioni.

In una lettera a Cristina di Svezia, il filosofo francese si esprime in questi termini:

Non vedo come sia possibile disporre meglio [della volontà] se non avendo sempre una *ferma e costante decisione di fare esattamente tutte le cose che si giudicheranno essere le migliori*, e di *impiegare tutte le forze della nostra mente per conoscerle bene*. Solo in questo consistono le virtù; è solo questo che, per parlare propriamente, merita lode e gloria, è da questo solo, infine, che risulta sempre la più grande e la più solida soddisfazione della vita. Così ritengo che il Sommo Bene consista in ciò [...] la virtù consiste soltanto nella risoluzione e nel vigore con cui si fanno le cose che si crede essere buone, a condizione che questo vigore non derivi dalla caparbieta, *ma dal fatto che si sa di averle esaminate per quanto è moralmente possibile* (AT, V, 83; B Op, n. 631, 2485-2487, corsivo nostro)¹⁹.

In breve, tanto *nella conoscenza della verità* quanto *nella pratica del bene*, tutto il merito dell'uomo consiste nell'educare e nel disciplinare rigorosamente la sua volontà, così da *poter agire in modo consapevole, comprendendo sempre nel modo più chiaro e distintamente possibile ciò che è buono e vero*.

Possiamo notare come tutta la descrizione presente ne *Le passioni dell'anima* impedisca la tentazione (prodotta facilmente da una lettura superficiale dei testi cartesiani) di affermare che le passioni *non possono essere oggetto della scienza cartesiana*, quest'ultima occupandosi soltanto delle cose chiare e distinte. In realtà, Descartes considera il suo trattato sulle passioni come *un vero e proprio trattato scientifico*, ossia un *discorso cognitivo guidato dallo sforzo razionale di concepire le cose chiaramente e distintamente*. La concezione cartesiana di scienza, infatti, non consiste nell'affermare che possiamo concepire solamente *le cose* che sono *chiare e distinte* (come le verità eterne e, in termini generali, tutti i contenuti innati della mente), ma solo che possiamo conoscere veramente ciò che *percepriamo* in modo chiaro e distinto.

¹⁹ Descartes ripete qui quello che aveva già affermato, quasi negli stessi termini, alla principessa Elisabetta: «avere una volontà ferma e costante di mettere in atto tutto ciò che giudichiamo essere il meglio, e impiegare tutta la forza del nostro intelletto a ben giudicare» (AT, V, 277; B Op, n. 517, 2071).

La concezione cartesiana del soggetto: l'anima e l'animale razionale

Ora, sebbene ciò che percepiamo chiaramente e distintamente siano, *in generale*, le cose che sono, *in se stesse, chiare e distinte*, Descartes, tuttavia, *ricosce espressamente* la possibilità di *concepire qualcosa di chiaro e distinto anche nelle cose oscure e confuse*: possiamo, ad esempio, percepire chiaramente e distintamente di essere in possesso di certe idee oscure e confuse; parimenti, possiamo comprendere chiaramente e distintamente l'impossibilità di formulare giudizi sul valore obiettivo di tali idee; possiamo inoltre percepire chiaramente e distintamente che, *comparando le idee oscure e confuse* che abbiamo delle cose esteriori con l'*idea chiara e distinta* (fornita dall'intuizione intellettuale) *che possediamo dell'estensione*, tali idee non rappresentano la vera natura esteriore, che è sprovvista di qualità sensibili (Descartes lo mostra sia alla fine della sesta meditazione, sia nel secondo libro dei *Principi della filosofia*, solo per citare alcuni esempi); inoltre, esaminando con chiarezza e distinzione le idee oscure e confuse, possiamo sapere, chiaramente e distintamente, a partire dalla sesta meditazione (una volta in possesso dell'idea chiara e distinta di Dio), che tali idee *potrebbero* corrispondere ad una realtà esteriore, dato che implicano la facoltà dell'immaginazione; infine, esaminando i sensi alla luce dell'idea di un Dio verace, siamo portati a concepire chiaramente e distintamente l'esistenza di corpi esteriori e l'unione della nostra anima con un corpo (a cui essa è comunque radicalmente distinta per natura).

Si osservi che tutte le dimostrazioni cui si dedica Descartes nella sesta meditazione non consistono *soltanto nel considerare le idee chiare e distinte fra loro*, ma nel *servirsi di tali idee per concepire chiaramente e distintamente le stesse idee oscure e confuse*, che sono *imprescindibili* per la dimostrazione del mondo esterno e della nostra unione con il corpo. Senza l'*esame chiaro e distinto* delle *idee oscure e confuse* non sarebbe possibile fornire nuove dimostrazioni. Contrariamente a quello che si potrebbe pensare, ciò mostra che l'unione corpo-anima non è *semplicemente un'esperienza* cui giungiamo attraverso le nostre sensazioni, ma è *realmente esperita dall'intelletto*. L'intelletto *dimostra rigorosamente* (secondo l'*ordine delle ragioni*) che l'anima è necessariamente e intimamente unita ad un corpo la cui natura è radicalmente differente dalla propria. L'anima non dimostra *come sia possibile* che due nature così distinte siano unite, ma che *esse siano unite*, questo l'anima lo dimostra nella sesta meditazione. Ed essa lo dimostra *proprio facendo riferimento all'esame delle idee oscure e confuse*: poiché sperimentiamo idee che non possono essere prodotte dal nostro spirito (avendo già dimostrato il nostro essere radicalmente distinti dall'estensione), esse giungeranno a noi da fuori; ora, delle due l'una: o tali idee provengono dalle cose stesse che rappresentano, o da una causa più eminente; tuttavia, poiché possediamo un'inclinazione naturale a credere che provengano dalle cose stesse, e dato che Dio non ci ha dato nessun'altra facoltà per credere che le cose stiano diversamente, se le cose provenissero da una causa più eminente, dovremmo allora concludere che Dio ci sta ingannando. Sappiamo però che l'inganno non è compatibile con la natura di Dio e ne abbiamo già dimostrato la necessaria esistenza; pertanto, *le cose provengono necessariamente dalle cose che esse rappresentano*. Ciò comporta inoltre

che le idee e i sentimenti che abbiamo di un corpo che esiste come intimamente unito a noi provengano necessariamente da questo corpo.

Descartes, è vero, non ha mai fornito una dimostrazione di *come sia possibile* che due sostanze così distinte possano convivere, ma la *prova di diritto* non squalifica una *prova* (una dimostrazione rigorosa) *del fatto*. Occorre insistere: non stiamo affermando che il semplice fatto sia sufficiente per contrapporsi all'assenza di una prova di diritto; stiamo dicendo, non diversamente da Gueroult²⁰, che il fatto è *logicamente dimostrato da argomenti necessari*, benché non sia possibile fornire anche *una prova di diritto*.

Tuttavia, se Descartes non può spiegare *come sia possibile* tale unione, egli può comunque *spiegarne il funzionamento*, come avviene effettivamente ne *Le passioni dell'anima*. In altre parole, Descartes *non dimostra come sia possibile* che l'anima, non essendo estesa, possa unirsi ad un corpo esteso; al tempo stesso, come ha già dimostrato nella sesta meditazione, egli può però dimostrare *il fatto della loro unione* (dato che l'anima è influenzata da un corpo, tanto nelle sue sensazioni interne quanto in quelle esterne). Ora, se l'anima è effettivamente unita al corpo, Descartes giunge quindi alla conclusione che *essa può trovarsi solo nel cervello* (che, secondo gli studi del filosofo, è l'organo responsabile dei movimenti di tutto il corpo e della ricezione dei dati sensoriali). Nel cervello, la ghiandola pineale presenta una serie di caratteristiche privilegiate che *portano Descartes a concludere che l'anima non possa che trovarsi lì*. In questo luogo, Descartes, servendosi di una descrizione neuro-fisiologica delle rappresentazioni mentali, e avendo come strumento di collegamento una materia molto sottile chiamata "spiriti animali" (gli impulsi nervosi), mostra come il corpo agisca sull'anima e come questa, a sua volta, agisca sul corpo (pur non spiegando mai come sia possibile che l'anima possa risiedere nel corpo).

phorlin@me.com

²⁰ M. Gueroult, *Descartes selon l'ordre des raisons*, cit., vol. II, cap. XV.